

Francisco Ferrándiz Martín

Escenarios del cuerpo

Espiritismo y sociedad en Venezuela



Universidad de Deusto

• • • • •

Escenarios del cuerpo:
espiritismo y sociedad
en Venezuela

Francisco Ferrándiz Martín

Escenarios del cuerpo: espiritismo y sociedad en Venezuela

2004
Universidad de Deusto
Bilbao

Serie Ciencias Sociales, vol. 22

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Fotografía de portada: Francisco Ferrándiz

Publicación impresa en papel ecológico

© Publicaciones de la Universidad de Deusto

Apartado 1 - 48080 Bilbao

E-mail: publicaciones@deusto.es

I.S.B.N.: 978-84-9830-713-9

*Para Chun, Alba y Darío,
delicias de todos los días.*

Indice

| | |
|--|-----|
| Agradecimientos | 11 |
| Entrada | 15 |
| Espiritismo y modernidad en Venezuela | 17 |
| Cuerpo a cuerpo | 21 |
| Itinerario de libro | 29 |
| I. Tiempos | 37 |
| La búsqueda de los orígenes..... | 39 |
| El despertar del siglo XX y del petróleo | 41 |
| Imaginario y textos..... | 43 |
| Nostalgia, ideología, teatro..... | 46 |
| Beatriz Veit-Tané..... | 50 |
| La polémica de la estatua | 53 |
| Simple curiosidad..... | 56 |
| II. Espacios | 63 |
| Espacios subalternos | 65 |
| Cumpleaños en La Vega | 66 |
| La ciudad espiritista..... | 68 |
| La selva de los cuerpos | 75 |
| Una Asociación de Brujos en la montaña | 82 |
| III. Cuerpos | 87 |
| Encuentro..... | 89 |
| Travesías corpóreas | 90 |
| Nomadismo y <i>rebusque</i> | 111 |

| | |
|--|-----|
| IV. Miradas | 121 |
| La huella dactilar | 123 |
| Complicidades | 124 |
| Un culto en los medios | 131 |
| Circuito de imágenes | 135 |
| Cruce de miradas | 137 |
| Tensión en los espejos | 147 |
| Ojo por ojo | 151 |
| V. Aflicciones | 153 |
| Vida, y más allá, de José Gregorio Hernández | 155 |
| Pluralismo médico | 162 |
| La posesión medicalizada | 165 |
| En el corazón de la pena | 172 |
| Hospitales espiritistas | 174 |
| Escáner de un milagro | 179 |
| VI. Heridas | 181 |
| Balas calientes y balas frías | 183 |
| Brevísimas historias de E.H. | 189 |
| Pequeñas historias afligidas | 194 |
| El cuerpo como zona de peligro | 204 |
| Osmosis | 208 |
| Héroe en la madrugada | 210 |
| Crónicas del espacio herido | 214 |
| Bibliografía | 219 |

Agradecimientos

Durante el proceso de investigación y elaboración de mi tesis doctoral y de este texto, conté con diferentes ayudas económicas: una beca doctoral MEC/Fulbright del Ministerio de Educación y Ciencia español; una beca del Instituto Rockefeller (5-31745-96-3) con sede en el «Institute of Violence, Culture and Survival», asociado a la Virginia Foundation for the Humanities and Public Policy de la Universidad de Virginia (UVA); una beca postdoctoral del MEC en el Departamento de Antropología de la Universidad de Utrecht; y en la Universidad de Berkeley, varias ayudas de viaje de los fondos R.L. Olson y R.H. Lowie y una Chancellor Dissertation-Year Fellowship en el Departamento de Antropología, y una beca de viajes del Centro de Estudios Latinoamericanos (CLAS).

La mayor parte de lo que aprendí sobre María Lionza se lo debo a los integrantes del culto con los que tuve la fortuna de coincidir durante mi trabajo de campo en Venezuela. A todos ellos les agradezco enormemente su paciencia, su colaboración y, en no pocos casos, sus atinadas asesorías teóricas y metodológicas. Todos ellos están inscritos en cada página de este trabajo. Como muchos de los habitantes del Litoral Central venezolano, los miembros de los grupos espiritistas con los que conviví en el *barrio* Los Olivos de Soublette (Catia la Mar) sufrieron la terrible avalancha de barro que arrasó muchas comunidades y transformó el paisaje en esta zona en la navidad de 1999. Aunque su barrio fue uno de los menos afectados por el deslave de la vertiente norte del Avila, las dificultades de comunicación hacen que desconozca todavía el destino de algunos de los miembros del grupo que vivían en las áreas más afectadas. Para todos ellos va un agradecimiento estremecido. En Soublette, gracias a mis grandes amigos Luis y Rubén por su increíble generosidad. También, gracias muy sentidas a Teresa, Cocorote, Joanna y todos los críos. A Elide, Fran-

cisco, Inocenta, Carmelo y Milagros, Pedro y Mirna, Joel, Toto (Macuto), Toto (Caricuao), el pequeño Luis José, Gladis y Carlos, Noris, Jesús, Yollimar, Yahaira y Ever, Indira, Morela y Gloria, Indira, Alex, «negrito feo», Noel y José (Guatire). En el barrio de Las Mayas, ya en Caracas, gracias a mi querido amigo Daniel Barrios, a Carolina y su familia, a «Maimai», Digna, Anita, Juan Tití y su madre, Orlando el «chino», Juancito, Marilyn, Asdrúbal, «Petare» e Ilda. En La Vega, gracias a Hermes, Simona, Luis Felipe, Goyo, Rafael y su hospitalaria familia. Y también a Luis, Leonor, y todos los *pacientes* de este centro que nos ayudaron en la investigación y a otras tareas tan complicadas a veces como son entrar y salir del barrio. En Petare y Baruta (Caracas), gracias a Imelda, Cortés, Xenaida y Emilio, Alfredo, Ana, Carlos, Aurea, Magi, Indira, Rubén, Pedro y la «Negra» Palacios, y los miembros de sus familias. Gracias también a Jorge Vega. En Sarriá (Caracas) gracias a Nazaria, Alejandra, Gladis, Raúl, Carmen y todos los miembros de su familia extendida. En los barrios del 23 de Enero (Caracas), gracias a Inés y Betty. En Marín (San Agustín, Caracas), al Sr. Octavio Tous. En Santa Mónica (Caracas), a Irene e Irima. En El Silencio (Caracas), a Abraham, Carlos, José y los empleados de su *perfumería*. En Barquisimeto, a Gregoria, Iván, Manuel, Héctor, y Antonio. En el *hospital místico* de Maracay gracias a Aleja. En el pueblo de Tapipa Grande (Barlovento), gracias a Jacinto, Olga, Carlos Arcides, Sonia, Mariela y el resto de la familia, por su hospitalidad sin límites en condiciones de vida extremas. En El Loro, Sorte y Quivayo (Yaracuy), gracias a Pablo Vázquez, Sra. Aura, la «abuela», Nazaret, el pequeño Elegguá y los *misioneros* ocasionales con los que coincidí en el *Portal n1*. Gracias también al «Maracucho», Cheo, «Morrongo» (Caracas), Valerio y Henry (Aragüita, Barlovento), Luis (Guacara), Zoraida (Chivacoa), Freddy (Barquisimeto), Enrique y Gari (San Felipe), Freddy y María (Cumaná), Dylia «negra matea» y su hijo Alex (Guacara), Jorge (Cabimas), Johan (Valencia), José Luis (Valencia), la familia Pineda Villarroel (San Felipe), y a las muchas *materias* y *pacientes* que conocí, dentro y fuera del trance, tanto en ceremonias como en conversaciones más o menos formales sobre espiritismo y Venezuela durante mis estancias en Sorte.

En Caracas y Venezuela, disfruté también del apoyo y la amistad de Emanuele Amodio, Daisy Barreto, Julio de Freitas, Daniel Mato, Teresa Ontiveros y Nydia Ruiz en el Departamento de Antropología de la Universidad Central de Venezuela. Cada uno de ellos, a su manera, abrió mis ojos a distintos aspectos de la realidad venezolana, y entre todos me ayudaron a navegar por ella con menos torpeza de la que me caracteriza. Miquel Izard tuvo la amabilidad de situarme en Venezuela con sus textos, consejos y amistades. Gracias también a Marc Augé, Fernando Coronil, Mariano Díaz, Tosca Hernández y Joaquín Marta Sosa. Gracias a Elsa Morales por

su *caja mágica*. Gracias a María del Pilar, a Pía, Sol y Carla. A Xenai, Luigi y Gabriel. A Héctor, Julia, Juan Cristóbal, María Luisa y Víctor. A Shannon y Marisol.

En el Departamento de Antropología de la Universidad de California en Berkeley, pude sobrevivir el programa de doctorado gracias al apoyo y amistad de muchas personas, algunas de las cuales fueron imprescindibles. Tuve la magnífica suerte de disponer de un director de tesis maravilloso, Stanley Brandes, cuya ayuda constante a todos los niveles, del académico al más cotidiano, ha sido crucial. Como ocurre con Stanley, tengo también una deuda impagable con Nancy Scheper-Hughes, por su generosidad y su inspiración continua. Entre los miembros del claustro de profesores de antropología con los que más aprendí, quiero destacar a Gerry Berreman, Lawrence Cohen, Aihwa Ong y Jack Potter. En la Universidad de Berkeley también me beneficié muy especialmente del apoyo y conocimientos de mi tercer asesor de tesis, Michael Watts (Geografía), y de Tom Hutcheson (Media Services), Candace Slater (Español y Portugués), y Loïc Wacquant (Sociología). Fue fantástico poder discutir proyectos, y compartir historias de la academia y de la vida cotidiana, con Godfried Engbersen, Ruben Oliven y Katherine Young durante su estancia como profesores visitantes en Berkeley. Entre mis compañeros en el doctorado, el Estrada y los pasillos de Kroeber Hall, gracias muy sentidas a Thor Anderson, Ilisa Barbash, Ayfer Bartu, David Eaton, Nadine Fernández, Matt Gutmann, Xavier Inda, Jeff Juris y Amparo Simón, Patricia Márquez, Maria Massolo, Sara Miller, Jimmy Nolan, Shawn Parkhurst, Jody Ranck, Peter Redfield, Lucien Taylor, Kimberly Theidon y Silvia Tomaskova. Patricia fue también una gran compañera durante el trabajo de campo en Caracas, donde me guió por la sociedad venezolana y me presentó a Henderson, Joseíto y otros *muchachos de la calle* que participaban en el espiritismo de una forma u otra. En la Universidad de Stanford, gracias muy especiales a Renato Rosaldo, que me apoyó durante todo el proceso pero no pudo firmar mi tesis debido a un problema repentino de salud, y a Aída Hernández Castillo. En la Universidad de California en San Francisco, gracias a Philippe Bourgeois. En la Universidad de Virginia en Charlottesville, mi agradecimiento va para la directora del centro de investigación sobre «Violencia, cultura y supervivencia», Roberta Culbertson, y también para los becarios del programa con los que coincidí, por su hospitalidad y su empeño en ayudarme a dilucidar la relación entre el espiritismo *marialioncero* y la violencia de la vida cotidiana. En el Departamento de Antropología de la Universidad de Utrecht (Holanda), gracias, muy especialmente, a Tony Robben.

En la comunidad académica española, un agradecimiento muy cálido por su amistad y ayuda en distintos momentos del proceso de investiga-

ción y redacción del texto a Encarnación Aguilar, María Jesús Buxó, Josep María Comelles, Teresa del Valle, Mariluz Estéban, Carles Feixa, Juan Antonio Flores, José Luis García, Julián García, María García Alonso, Fernando Giobellina, Montse Iniesta, Josetxu Martínez, Ana Melis, Pedro Pitarch, Joan Prat, Juanjo Pujadas, Francisco Sánchez-Marco y Honorio Velasco. Manolo Gutiérrez Estévez me dio el impulso inicial para estudiar antropología y embarcarme en la aventura de los Estados Unidos, y nunca se lo agradeceré lo suficiente. Alvaro del Val y Liliana Suárez, amigos incondicionales en los momentos buenos y en los malos, fueron un puntal básico en el *exilio académico* californiano.

Finalmente, gracias a mi familia por su apoyo sin límites, siempre presente con una llamada de ánimo, una broma, un paquete con regalos y especialidades gastronómicas de la tierra, una ayuda económica o una visita inolvidable. Por encima de todo, mil gracias a la valiente Chun y a esas dos pequeñas maravillas, siempre entusiasmadas, Alba y Darío.

Entrada



Despojo: purificación ritual con tabaco antes de una ceremonia.

Huí del campamento con los pocos hombres que me eran fieles. En el desierto los perdí, entre los remolinos de arena y la vasta noche. Una flecha cretense me laceró. Varios días erré sin encontrar agua, o un solo enorme día multiplicado por el sol, por la sed y por el temor de la sed. Dejé el camino al arbitrio de mi caballo. En el alba, la lejanía se erizó de pirámides y de torres. Insoportablemente soñé con un exiguo y nítido laberinto: en el centro había un cántaro; mis manos casi lo tocaban, mis ojos lo veían, pero tan intrincadas y perplejas eran las curvas que yo sabía que iba a morir antes de alcanzarlo.

Jorge Luis BORGES, *El Inmortal (El Aleph)*

Espiritismo y modernidad en Venezuela

El presente ensayo propone al lector un viaje al interior de la Venezuela contemporánea a través de algunos de los escenarios corpóreos que están emergiendo en las últimas décadas en el culto de posesión espiritista de María Lionza. Este culto es una formación religiosa muy compleja con un número de seguidores muy importante en la Venezuela contemporánea. A pesar de que ha sido practicado a lo largo de su historia, en mayor o menor medida, por todas las clases sociales, sin duda su principal arraigo y auge tiene lugar en los sectores populares urbanos. Se trata de un fenómeno organizado en torno a la creencia en presencias, o *fuerzas*, místicas que intervienen de manera significativa en el entorno más inmediato. Como ocurre en otras expresiones de la posesión, a pesar de las múltiples variantes que existen¹, la lógica del culto *marialioncero* se basa en la premisa de que determinados espíritus —indios y esclavos de la época colonial, soldados, generales, políticos, médicos, campesinos, curanderos, prostitutas, cantantes, duendes de la naturaleza, etcétera— pueden entrar en los cuerpos de los fieles. Estos espíritus usan el tiempo

¹ Para una síntesis del análisis crítico de la literatura antropológica sobre el fenómeno de la posesión en culturas de todo el mundo, véase Boddy, 1994. Para enfatizar su importancia y diversidad en América Latina y el Caribe, basta con señalar algunos de los ejemplos más conocidos: el candomblé o la umbanda (Brasil), la santería (Cuba, Puerto Rico, Nueva York), el obeah (Jamaica), el vudú (Haití), o el gagá (República Dominicana). Entre los libros clásicos consúltense Deren, 1953; Cabrera, 1954; Metraux, 1972; o Bastide, 1978. Entre las contribuciones más recientes, véanse D. Brown, 1994 [1986]; Laguerre, 1989; Giobellina y González, 1989; Wafer, 1991; K.M. Brown, 1991; Giobellina, 1994; y Fernández Olmos and Paravisini-Gebert (eds.), 1997.

limitado que pueden pasar en los hombres y mujeres vivos para socializarse, aconsejar y curar. De este modo incrementan su *luz espiritual* y expían los pecados que cometieron en vida. Los médiums o *materias*, por su parte, prestan sus cuerpos a los espíritus para facilitar curaciones místicas, adquirir prestigio social y, dependiendo de las circunstancias, obtener ciertos recursos que contribuyan a su supervivencia en el sector informal.

La opinión más extendida en Venezuela hoy en día considera al culto de María Lionza como un vestigio, para muchos «contaminado», de una tradición arcaica que se pierde en la noche de los tiempos, en la oscuridad de la selva húmeda, en el misterio de las leyendas y mitos locales, en el viejo mestizaje de las etnias o incluso en las penumbras de lo satánico. Sin embargo, frente a esta noción, muy extendida también entre los propios devotos, una de las características más relevantes del mundo marialioncero es precisamente su relativa modernidad y su carácter cotidiano. Esta práctica religiosa sólo cristalizó en su forma actual a partir de los años cuarenta, impulsada por las enormes transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales asociadas a las masivas migraciones hacia las ciudades fruto del primer impacto de la expansión petrolera venezolana. El conglomerado de prácticas y creencias que hoy denominamos culto de María Lionza tuvo que ajustarse de modo precario a los nuevos paisajes políticos, económicos y urbanos del *capitalismo rápido*. En este proceso, la devoción a María Lionza modificó de forma radical su naturaleza y adoptó una configuración descentrada y altamente dinámica que, al igual que un *sistema nervioso* como el sugerido por Taussig², navega de modo capilar y al tiempo convulso la anatomía cultural, social y política de la Venezuela contemporánea.

A pesar de haber penetrado el sentido común venezolano, pues, como una típica *tradición arcaica* cuya popularidad actual es para muchos desconcertante, el culto de María Lionza es joven, ecléctico, maleable, carente de una única ortodoxia centralizadora que unifique su práctica, marcado en su naturaleza y lógica contemporánea por el vértigo de la modernidad. En este sentido, es un fenómeno *emergente*. Inspirándose en el trabajo de Gramsci, Williams propuso distinguir los procesos emergentes de los *hegemónicos*. La hegemonía es «un complicado cruce de fuerzas políticas, sociales y culturales» que ha de entenderse más como proceso histórico que como estructura o sistema. Como tal, «tiene que ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. También es continuamente resistida, limitada, alterada y desafiada por fuerzas que no le son propias». Los procesos emergentes, por su parte, operan en los resquicios de la hege-

² 1992b: 1-10.

monía y producen «nuevas significaciones y valores, nuevas relaciones y tipos de relaciones»³.

Ya sea semioculto en los *centros* espiritistas de los espacios populares urbanos —especialmente en los *barrios* autoconstruidos de los cinturones de miseria urbanos— o a plena luz en las exuberantes laderas de su centro principal de peregrinación en la sierra de Sorte, bajo el ojo atento y muchas veces sorprendido de antropólogos, (para)psicólogos, turistas, periodistas y curiosos de toda índole, el espiritismo venezolano está continuamente produciendo prácticas rituales y corporales inéditas. En el culto se entrelazan y alimentan mutuamente costumbres muy específicas con aspectos tomados liberalmente de la cultura global, secuencias rituales indígenas y afrovenezolanos con prácticas importadas de segunda o tercera mano desde la *santería* cubana u otros cultos afrocaribeños, formas populares de definir y curar la enfermedad con protocolos biomédicos, referencias locales con espacios de alteridad, o personajes glorificados en los libros de historia y celebrados en estatuas y desfiles con figuras que provienen del cómic, la leyenda, la farándula o la televisión. El culto tiene también las cualidades de una *cultura híbrida*, término con el que García Canclini se refiere esas prácticas que no se «extinguen» o preservan, sino que se «transforman», incesante y estratégicamente entrando y saliendo de la modernidad⁴.

Uno de los lugares donde el impulso de transformación inherente al culto es más claro es el amplio panteón de espíritus. El panteón marialioncero está organizado en *cortes* o categorías de espíritus, que en algunos casos se solapan. Se caracteriza por poseer un centro estable, donde están las cortes que podrían denominarse *clásicas* y que mucho fieles consideran «las de toda la vida» —como la *india*, la *chamarrera*, la *libertadora*, la *médica*, la *celestial*, la de los *encantados* y algunas otras—, y una periferia más volátil, muchas veces fugaz, donde se encuentran cortes tales como la *española*, la *cubana*, la *malandra*, la de los *nenés* (niños), etc. La capacidad de transformación del panteón afecta a toda su estructura, en la que espíritus o categorías de espíritus se ponen o pasan de moda, pero tiene lugar sobre todo en estos límites externos. Allí, los fieles del culto absorben y reelaboran constantemente elementos de la cultura popular, masiva o elitista de diversa naturaleza y procedencia, dentro de la lógica del espiritismo. Por ejemplo, los espíritus *chinos*, muy minoritarios durante mi estancia en Venezuela, se distinguían por hablar en una jerga cortante y practicar movimientos atribuibles a las ar-

³ 1977: 108; 112; 123-24.

⁴ 1989: 17; 200-203.



Montaje de estatuas recicladas en un altar de las afueras de Caracas.

tes marciales con fines terapéuticos. Pero más allá de la aparición y desaparición de cortes anecdóticas, esta dinámica periférica del panteón produce ocasionalmente configuraciones espiritistas que por un motivo u otro sintonizan con inquietudes entre los fieles y en la sociedad nacional, se popularizan y llegan a penetrar hasta el núcleo más estable de la práctica. Ese era el caso de los *vikingos*, de los que se hablará más adelante, cuya iconografía proviene del mundo del cómic, y cuyo modo de posesión se relaciona directamente con las culturas juveniles de la violencia urbana. En todos los casos, las cortes son el exponente más claro del amplio repertorio de estilos de corporalidad en el culto.

Cuerpo a cuerpo

Aunque el culto de María Lionza es sobre todo una agencia religiosa de curación mística, es también un actor relevante en los procesos de estructuración social a pequeña escala en los *centros de culto* diseminados en su mayor parte por los barrios que salpican y rodean las ciudades venezolanas, en las estrategias de supervivencia en los sectores formal e informal de la economía, especialmente en la economía del *rebusque*, y en los procesos de reelaboración crítica de la identidad étnica y del sentido histórico entre las capas más desfavorecidas de la población. Es por esto que el culto no puede entenderse adecuadamente sin explorar sus intrincadas conexiones con la vida cotidiana de sus fieles y simpatizantes. Para muchos, el espiritismo es un modo de vida a tiempo completo, que afecta todas las áreas de actividad social en las que se desenvuelven. Para otros, es una práctica a tiempo parcial que se desarrolla sobre todo en fines de semana y días festivos. Pero para la gran mayoría de los fieles, ya sea a tiempo parcial o completo, la presencia de los espíritus, la titilación y convulsiones del trance, la sensualidad de los *portales* o altares, se entrelazan de un modo profundo, eminentemente corpóreo, con las vivencias del día a día.

Vivir con el trance *a flor de piel*, tanto en las ceremonias como en la vida cotidiana, es por lo tanto un aspecto fundamental de la experiencia vital de los fieles de María Lionza. Desde esta perspectiva, el análisis del espiritismo marialioncero entronca necesariamente con aquellos estudios que sitúan el centro de investigación y reflexión sobre los procesos sociales en la corporalidad, estudios que ha tenido un importante auge en las ciencias sociales en los últimos años. Para B.S. Turner, uno de los autores más significativos en el desarrollo de este campo en la sociología, el aumento de actividad política y cultural sobre el cuerpo hace útil pensar en las sociedades modernas como *sociedades somáticas*⁵. Esta es sin duda una convicción que está detrás del esfuerzo de muchos investigadores en disciplinas diversas. Sin pretender ser exhaustivo, encontramos en la bibliografía reciente una proliferación de estudios sobre las relaciones entre cuerpo y género, cuerpo y sexualidad, cuerpo y violencia, cuerpo y consumo, cuerpo y máquina, cuerpo y religiosidad, cuerpo y salud, cuerpo y vejez, cuerpo y clase social, cuerpo y estigma social, cuerpo y memoria, cuerpo y emoción, cuerpo, hegemonía y resistencia, discursos disciplinarios y formas de la corporalidad, etcétera. Gracias a este interés creciente, el cuerpo se ha convertido en «uno de los principales campos de batalla donde se produce la lucha para forjar una perspectiva crítica ade-

⁵ 1992.



Estatuas de vikingos en un altar instalado en la montaña de Sorte.

cuada para analizar las características cambiantes de la realidad social, política y cultural contemporánea»⁶.

El giro hacia el cuerpo del análisis social implica una adecuación de nuestros métodos y marcos de análisis para poder descifrar e interpretar en toda su complejidad las distintas modalidades de la actividad humana en las prácticas corporales. De entre las distintas aproximaciones al estudio del cuerpo que hay disponibles en el mercado académico, en este li-

⁶ T. Turner, 1994: 31. Como ejemplos de libros de amplia circulación dedicados en exclusiva al estudio de la corporalidad, véanse B.S. Turner, 1984; O'Neill, 1985; M. Featherstone, M. Hepworth y B.S. Turner (eds.), 1991; Grosz, 1994; y Shilling, 1994. Consúltese también la revista especializada *Body and Society* (Sage). En el campo de la antropología, véase Blacking (ed.), 1977. Para algunas revisiones y propuestas más recientes véanse, por ejemplo, Schepher-Hughes y Lock, 1987; Csordas, 1988; y Lock, 1993.

bro seguimos aquéllas que parten del entendimiento fenomenológico del cuerpo como entidad material, para dilucidar cómo se implantan y negocian en él las formas de hegemonía, aflicción y resistencia que circulan en la sociedad venezolana. *Escenarios del cuerpo* pretende por tanto cubrir el arco que se extiende desde las experiencias más intimistas y subjetivas del trance hasta los factores históricos, culturales, sociales, políticos y económicos que condicionan, infiltran y modulan sus formas características de corporalidad. Esto supone considerar al cuerpo como un agente *consciente*⁷, base de la subjetividad humana y capaz de producir realidades materiales y sociales.

En el nivel más fenomenológico, el aprendizaje de la posesión trae consigo una redefinición dramática de las capacidades corpóreas y el horizonte de percepción de los médiums, proceso que enriquece enormemente y modula su intercambio sensorial con el entorno. En el culto, una de las claves de esta transformación del cuerpo son los diferentes espíritus del panteón. Cada categoría de espíritus transfiere a los médiums, durante el trance, una combinación diferente de sabores, olores, voces, videncias, tactos, movimientos y tensiones musculares, que está en concordancia con sus características étnicas, históricas, sociales o de género. El trance espiritista es así un caso paradigmático de lo que Csordas denomina *modos de atención somáticos*, un concepto diseñado para aprehender los matices de la «elaboración cultural de la implicación sensorial» en el mundo⁸. Pero estos modos de atención somáticos, una vez consolidados, tienden a desbordar el marco ceremonial. Muchos médiums arrastran —en distinta medida— a su repertorio corporal de sensaciones y movimientos cotidianos algunas cualidades de los espíritus. Por ejemplo, algunos médiums varones que conocí se resisten habitualmente a la llegada a sus cuerpos de *fluidos* femeninos durante el trance porque consideran que les *amaneran* en su vida cotidiana. Los médiums se identifican profundamente con «sus» espíritus a través de estas *transferencias carnales*⁹, en las que asumen como propias las biografías y experiencias históricas depositadas en cada una de las entidades místicas. Como si se tratara de un calidoscopio de posturas y sensaciones en constante giro, el paso sucesivo de presencias por los cuerpos de los médiums en cada ceremonia, a lo largo de su carrera espiritista y también en su vida cotidiana, tiene como consecuencia, necesariamente, un sentido de la identidad nómada, múltiple, inacabado, siempre precario¹⁰.

⁷ *Mindful* es el término original (Scheper-Hughes y Lock, 1987).

⁸ 1993: 138-9.

⁹ Lancaster, 1997: 564-59.

¹⁰ Sobre la construcción del género y el flujo de la identidad en los barrios venezolanos y en el culto de María Lionza, véanse Ferrándiz, 2002b y 2003.